

<https://helda.helsinki.fi>

Roy Rappaportin rituaaliajattelu uskonnollisten ympäristörituaalien tulkintakehyksenä

Pesonen, Heikki

2021

Pesonen , H 2021 , ' Roy Rappaportin rituaaliajattelu uskonnollisten ympäristörituaalien tulkintakehyksenä ' , Uskonnotutkija , Vuosikerta. 10 , Nro 1 . <https://doi.org/10.24291/uskonnotutkija.109190>

<http://hdl.handle.net/10138/330671>

<https://doi.org/10.24291/uskonnotutkija.109190>

cc_by_nc

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.



Roy Rappaportin rituaaliajattelu uskonnollisten ympäristörituaalien tulkintakehyksenä

Heikki Pesonen
Helsingin yliopisto

Ympäristökriisi on haastanut uskontoperinteet ottamaan kantaa ja toimimaan sekä globaalisti että paikallisesti. Kannanotot ja toiminta rakentuvat perinteen uudelleentulkinnoille, joiden kautta tuotetaan myös erilaisia rituaalisia sovelluksia. Ympäristörituaaleissa esimerkiksi työstehtään ympäristökriisin herättämää surua ja ahdistusta tai pyritään konkreettisesti vaikuttamaan lokaaleihin ympäristöongelmiin.

Tässä artikkelissa tarkastelen antropologi Roy Rappaportin (1926-1997) rituaaliajattelua ja sitä, miten hänen näkemyksiään voidaan soveltaa tämän hetken uskonnollisten ympäristörituaalien tulkinnassa. Rappaport tarkasteli tutkimuksissaan uskonnollisia ympäristörituaaleja sekä tapoina säädellä ekologista tasapainoa että mahdollisuutena muuttaa ihmisen ajattelua ja toimintaa ympäristökriisin aikakaudella. Näitä näkökulmia voidaan soveltaa ainakin kolmella tavalla: Ensinnäkin tarkastelemalla sitä, miten rituaaleja hyödynnetään sellaisissa uskonnollisissa yhteisöissä, jotka ovat välittömästi riippuvaisia luonnonympäristöstä, toiseksi tutkimalla sitä, miten uskonnolliset yhteisöt käyttävät rituaaleja erilaisissa ympäristönsuojeluun liittyvissä tilanteissa, ja kolmanneksi tarkentamalla siihen, miten Rappaportin ideoita voitaisiin hyödyntää ympäristötoimintaan sitouttamisessa. Artikkelissani fokusoidun uskonnollisesti motivoituihin ympäristörituaaleihin ja siihen, minkälaisia näkökulmia rappaportilainen rituaaliajattelu antaa niiden tarkastelemiseen. Esimerkkeinä käytän kanadalaisen mi'kmaq-alkuperäisyhteisön taistelua pyhän vuorensa kohtalosta sekä erityisesti thaimaalaisten munkkien puiden pyhittämisrituaalia, jossa he liittävät hakkuu-uhan alla olevia puita osaksi buddhalaista munkkikuntaa.

Aluksi

Uskonnolliset yhteisöt reagoivat muuttuviin olosuhteisiin tulkitsemalla perinnettään ja hake-malla sitä kautta vastauksia ongelmiin, jotka tavalla tai toisella koskettavat niitä. Ympäristö-kriisi on haastanut uskontoperinteet ja uskonnolliset yhteisöt ottamaan kantaa ja toimimaan sekä globaalisti että paikallisesti. Ympäristönäkökulmasta tehty tradition tulkinnat ovat tuot-taneet myös erilaisia rituaalisia sovelluksia, joiden kautta esimerkiksi työstehtään yhdessä ym-päristökriisin herättämää surua ja ahdistusta¹ tai pyritään konkreettisesti vaikuttamaan lokaa-leihin ympäristöä tuhoaviin käytänteisiin.

¹ Ks. Panu Pihkalan artikkeli tässä numerossa.

Antropologi Roy Rappaport (1926-1997) tarkasteli tutkimuksissaan uskontoa ja uskonnollisia ympäristörituaaleja sekä tapoina säädellä ekologista tasapainoa että mahdollisuutena muuttaa ihmisen ajattelua ja toimintaa ympäristökriisin aikakaudella. Rappaport paikansi tutkimuksensa osaksi sitoutunutta antropologiaa (*engaged anthropology*), jonka tehtäväksi hän näki sellaisen tutkimuksen tekemisen, jolla on yhteiskunnallista vaikuttavuutta (Hart & Kottak 1999, 159–160; Low & Merry 2010). Tällaista tutkimuksellista näkökulmaa edustaa myös hänen postuumisti julkaistu massiivinen pääteoksensa *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999). Teoksessa Rappaport pyrki yhdistämään uskontoa, tiedettä ja teknologiaa keskiössään ajatus rituaalin perustavanlaatuisesta merkityksestä yhteisöä koossapitävänä ja toimintaa säätelevänä elementtinä. Hänelle rituaaleissa oleellista on niiden välittämien sisältöjen kiistämättömän merkitys ja vaikuttavuus yhteisölle, mikä potentiaalisesti mahdollistaa myös niiden hyödyntämisen uskonnollisesti motivoidussa ympäristönsuojelussa. (Rappaport 1999.)

Miten Rappaportin näkemykset asemoituvat uskonto ja ympäristö –tutkimukseen? Uskonto ja ympäristö –tutkimuksessa voidaan nähdä karkeasti ajatellen kahdenlaista tutkimuksellista lähtökohtaa: yhtäältä voidaan puhua deskriptiivisistä tai kuvailevasta tutkimuksesta, jossa tarkastellaan objektiivisuutta ja neutraaliutta tavoitellen esimerkiksi sitä, miten uskontoperinteet, uskonnolliset yhteisöt ja toimijat ovat reagoineet ympäristöongelmiin, minkälaisia ekologisia toimintatapoja ne ovat kehittäneet ja miten ne ovat tulkinneet perinnettä uudelleen ekologisesta näkökulmasta. Toisaalta voidaan puhua normatiivisesta tutkimuksesta, jossa uskonnolliset, ympäristönsuojelulliset ja tutkimukselliset tavoitteet ovat yhdistyneet eri tavoin. (Pesonen & Kurenlahti 2020, 145–146; Taylor 2005b, 1373–1377.) Antropologiassaan Rappaport liikkuu selkeästi molemmilla kentillä.

Nämä kaksi tutkimustapaa mielessä pitäen Rappaportin rituaaliajattelua voidaan soveltaa ainakin kolmella tavalla. Ensinnäkin voidaan tarkastella sitä, minkälaisessa roolissa rituaalit ovat sellaisessa uskonnollisessa yhteisössä, jonka elämä on välittömästi riippuvaista luonnonympäristöstä. Tämä on tapa, jota Rappaport on käyttänyt teoksessaan *Pigs For the Ancestors* (1980 [1968]), ja jota varhaiset uskontoekologit, kuten Marvin Harris (1978) ja Åke Hultkrantz (1966), ovat soveltaneet tutkimuksissaan. (Ks. Burhenn 1997; Mononen 2020.) Uskontoekologian ensimmäinen aalto oli usein luonnontieteellisesti orientoitunutta, ja painopiste oli vahvasti käsitteessä ekologia. Tutkimus keskittyi erityisesti ihmiskokoon sopeutumiseen ja siihen, miten ekologinen sopeutuminen on suhteessa erilaisiin kulttuurisiin ja uskonnollisiin käytänteisiin. (Burhenn 1997; Pesonen 2004, 15–16.) Tällainen tutkimus fokusoitui usein alkuperäiskansojen kulttuurin ja uskonnon tarkasteluun ekologisesta näkökulmasta.²

Toiseksi Rappaportin rituaaliajattelua voidaan soveltaa tutkimalla sitä, miten uskonnolliset yhteisöt käyttävät rituaaleja erilaisissa ympäristönsuojeluun liittyvissä (kiista)tilanteissa. Kolmas tarkastelutapa tarkoittaa puolestaan siihen, millä tavalla Rappaportin ideoita voitaisiin laajemmin hyödyntää ympäristötoimintaan sitouttamisessa. Tämä on Rappaportin pääteoksen keskeinen tavoite ja tema, jota hän tuo esille erityisesti teoksensa lopun pohdinnoissa. Palaan tähän lyhyesti artikkelin lopussa, kun esittelen Rappaportin laajempaa teologista tai uskonnollista visiota. Artikkelini pääfokus on kuitenkin uskonnollisesti motivoiduissa ympäristörituaaleissa ja siinä, minkälaisia näkökulmia rappaportilainen rituaaliajattelu antaa niiden tarkaste-

² Toisaalta esimerkiksi Gustavo Benavides (2005) on tarkastellut kristinuskon uskontoekologisesta näkökulmasta (Pesonen & Wickström 2018, 320).

lemiseen. Esimerkkeinä käytän kanadalaisen mi'kmaq-alkuperäisyhteisön taistelua pyhän vuorensa kohtalosta sekä erityisesti thaimaalaisten munkkien puiden pyhittämisrituaalia, jossa he liittävät hakkuu-uhan alla olevia puita osaksi buddhalaista luostariyhteisöä.

Lähtökohtia Rappaportin rituaaliteoriaan ja ympäristöajatteluun

Roy Rappaport on yksi kansainvälisen antropologian tunnetuimmista hahmoista. Hän aloitti yliopisto-opinnot suhteellisen iäkkäänä, vähän alle 40-vuotiaana. Sitä ennen hän oli työskennellyt ainakin majatalonpitäjänä Yhdysvalloissa ja tehnyt myös tähän liittyvän tutkimuksen. Rappaport väitteli tohtoriksi Columbian yliopistosta vuonna 1966. (Hoey & Fricke 2007; Messer 2001, 4–6.) Hänen tunnetuimmat julkaisunsa ovat väitöskirjaan pohjautuva *Pigs For the Ancestors: Ritual and Ecology of a New Guinea People* (1980 [1968]), uran tärkeimmistä artikkeleista koostettu *Ecology, Meaning, & Religion* (1979), jossa on myös kirjaa varten kirjoitettuja artikkeleita sekä pääteos *Ritual and Religion in the Making of Humanity* vuodelta 1999 (Hart & Kottak 1999, 159).

Teosta *Pigs For the Ancestors* on pidetty kaikista merkittävimpanä ekologisen antropologian tutkimuksena, johon viitataan lähes kaikissa antropologiaa käsittelevissä johdantoteksteissä (Hart & Kottak 1999, 159). *Pigs for the Ancestors* on vähän yli vuoden kenttätöön (1962–1963) pohjalta rakennettu tutkimus, jossa Rappaport hyödyntää lukuisia erilaisia tutkimusmetodeja ja teoreettisia malleja tarkastellessaan sitä, miten yhteisön ja luonnonympäristön välinen vuorovaikutus rakentuu ja miten sitä säädellään. Oleellisessa roolissa säätelyssä on uskonto ja erityisesti uskonnolliset rituaalit. Rappaportin tutkimusta voikin kutsua myös – paitsi ekologisiksi antropologiaksi – myös uskontoekologiaksi, koska hän tutkii erityisesti yhteisön, uskonnon ja luonnonympäristön välistä vuorovaikutusta. (Rappaport 1980; Burhenn 1997.)

Rappaport tarkastelee Uuden Guinean maring-kieltä puhuvan tsembaga-yhteisön elämää ja erityisesti niin sanottuja sikarituaaleja. Tsembaga-yhteisö on noin kahdensadan jäsenen yhteisö, joka elää kaskiviljelyllä ja siankasvatuksella. Yhteisö kasvattaa sikoja noin vuosikymmenen ajan, teurastaen niitä vain joitakin seremonioita, kuten häitä varten. Kun sikalauma saavuttaa tietyn koon, yhteisön jäsenet pitävät *kaiko*-juhlan, jonka aikana he teurastavat lähes kaikki aikuiset siat. Heimolaiset syövät itse noin 1/3 lihoista ja antavat loput ystävällismielisille naapurikansoille. Juhlan jälkeen yhteisön jäsenet ovat vapaita sotimaan, ja yleensä noin vuoden sisällä *kaiko*-juhlasta puhkeaa sota yhteisön ja jonkin viholliskansan välillä. Sodan loputtua astuu voimaan aselepo, joka kestää seuraavaan *kaiko*-juhlaan saakka. (Rappaport 1979, 32–41; 1980, 153–224.)

Rappaport alkoi pohtia tämän näennäisesti irrationaalisen rituaalisen syklin syitä tarkastelemalla tsembaga-yhteisöä ja sitä ympäröivää luonnonympäristöä ekosysteeminä. Hän havaitsi, että *kaiko*-rituaali suoritetaan silloin, kun sikalauma on kasvanut liian suureksi, jotta sitä voitaisiin ruokkia yhteisön naisten ylläpitämien pienten puutarhojen tuotteilla. Lisäksi – koska siat saavat liikkua yhteisössä vapaasti – niiden määrän ylittäessä tietyn rajan ne alkavat uhata myös ihmisten omaan käyttöön tarkoitettuja puutarhoja ja niiden tuotteita. Tässä tilanteessa miehet päättävät pitää *kaiko*-juhlan ja rituaalinen kiertäminen jatkuu. (Rappaport 1979, 32–41; 1980, 153–224.) Myös sillä, että juhlassa syödään sianlihaa, on selkeä ekosysteemiä vahvistava funktio: yhteisön jäsenet saavat suuren proteiinin lähteen muuten proteiini- ja energiapuutteesta ennen suurta sosiaalista stressiä. Lisäksi itse sodankäynnillä on merkitys yhteisön ja luonnonympä-

ristön muodostaman ekosysteemin kannalta. Sodan ja sen uhrien kautta tapahtuu väestön uudelleenjakaantumista, ja pidempien vihollisuuksien aikana yhteisön tärkeimmät puutarha-alueet saavat olla kesannolla ja levossa. (Rappaport 1980, 153–242; Burhenn 1997, 116–117.)

Tsembaga-yhteisön ja luonnonympäristön muodostamassa ekosysteemissä *kaiko*-rituaali toimii siis avainelementtinä, jolla ylläpidetään ekosysteemin tasapainoa. Sillä kontrolloidaan sekä sikapopulaation että ihmispopulaation kasvua ja huolehditaan samalla ravinnon riittävyydestä molemmille. Lisäksi, mikä on tässä yhteydessä olennaista, kyse on rituaalista, joka on uskonnollisesti motivoitu: siat uhrataan esi-isien hengille. Yhteisön jäsenet eivät itse tiedosta rituaalinsa ekosysteemiä tasapainottavaa merkitystä; sikoja ei teurasteta luonnon tasapainon takia, vaan henkien tarpeiden tyydyttämiseksi. (Rappaport 1980, 6–7; Burhenn 1997, 117.)

Rappaportin myöhempi teoreettinen ajattelu rakentuu pitkälti *Pigs for the Ancestors* -tutkimuksen pohjalta. Loppu-uransa hän kehitteli ja täydenteli teoksessa esittämiänsä ideoita. Samoin tutkimuksessa on jo mukana Rappaportin ympäristöajattelu. Teos – ja koko varhainen uskontoekologinen tutkimus – syntyi aikakaudella, jolloin alettiin ensimmäistä kertaa vakavasti huolestua ympäristön tilasta. 1960–1970-luvuilla ilmestyi esimerkiksi Rachel Carsonin vaikutusvaltainen, ympäristömyrkkujen ja kemianteollisuuden vaikutusta luonnonympäristöön tarkasteleva *Silent Spring* (1962). Samoin julkaistiin paljon huomiota herättäneitä kirjoituksia liikakansoituksen vaikutuksista, kuten Paul Erlichin *The Population Bomb* (1968) sekä Rooman klubin raportti *Limits to Growth* (Meadows et al 1975). Samaan aikauteen sijoittuu myös Lynn Whiten juutalais-kristillisen tradition osallisuutta ympäristökriisiin tarkasteleva ”The Historical Roots of our Ecologic Crisis” (1967). Erilaiset ympäristön tilaa tarkastelevat tekstit, kannanotot, tapahtumat ja liikehännät tuottivat näkymää lähitulevaisuudesta, jossa resurssipula, ympäristön saastuminen ja liikakansoitus synnyttävät maapallon kestäkyvyn ylittävän tilanteen. (Ks. Robertson 2012, 1–12; Pesonen 2020, 263.) Monien muiden aikakauden ihmistieteilijöiden tavoin Rappaport sai vaikutteita ajan hengestä. Hän näki tärkeäksi sen, että tutkija osallistuu omalta osaltaan yhteiskunnallisten ongelmien ja ympäristöongelmien ratkaisuun. (Hoey & Fricke 2007, 582.)

Tällaista tutkimuksellista mallia Rappaport työsti kirjassaan *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999). Teoksessa hän pyrkii linkittämään uskontoa ja tiedettä siten, että esimerkiksi Robert Segal (2009, 77) on kirjoittanut Rappaportin tekevän enemmän teologiaa kuin sosiaalitiedettä. Tämä näkyy esimerkiksi hänen tavassaan harmitella sitä, että tiede on korvannut uskonnon ihmisten maailmankatsomusta jäsentävänä kokonaisuutena. Rappaport pyrkiikin rakentamaan järjestelmää, jossa tiede, uskonto ja teknologia yhdistyvät. Kevin Hart kutsuu kirjaa sekä uskonnolliseksi että uskontoa tutkivaksi ja esittää, että sitä voitaisiin käyttää käsikirjana siitä, miten luodaan uskonto rituaalin kautta (Hart & Kottak 1999, 161; Hart 1999, xix; ks. myös Hornborg 2008b).

Rappaportin ajattelua leimaa holismi, tavoite muodostaa yhteiskunnasta, kulttuurista, luonnosta ja ihmisestä kokonaisvaltainen teoreettinen jäsenitys, jolla olisi myös käytännön merkitystä. Hän näkee, että antropologian tehtävä on ymmärtää ja hahmottaa ihmisen ja ihmiskunnan paikkaa maailmassa, ja myös ”ajatella maailman puolesta”. Tämä linkittyy hänen ajatuksensa tieteen ja tutkijoiden moraaliseen vastuusta sitoutua yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisemiseen. Rappaport toimi myös itse kuten puhui ja kirjoitti ja osallistui monenlaisiin yhteiskunnallisiin tehtäviin liittyen esimerkiksi ympäristönsuojeluun ja ihmisoikeuksiin. (Messer 2001, 15–16, 21.)

Rappaportin tutkimuksessa ja toiminnassa on monia piirteitä suunnista, joihin ihmistieteellinen tutkimus on kehittynyt viimeisten vuosikymmenien aikana. Antropologian julkinen näkyvyys ja merkitys on kasvanut sen fokuoituessa enenevässä määrin sitoutuneeseen näkökulmaan (Low & Merry 2010, 203). Normatiivisessa uskonto ja ympäristö -tutkimuksessa pohditaan sitä, mitä annettavaa eri uskontoperinteillä voisi olla ympäristöongelmien ratkaisussa. Tämän suuntauksen monet tutkijat ovat myös sitoutuneita uskonnonharjoittajia ja aktiivisia ympäristötoimijoita. (Taylor 2005b, 1373–1378.) Erilaisissa kriittisen ihmistieteellisen tutkimuksen lähestymistavoissa – kuten feministisessä tai sukupuolen tutkimuksessa – paljastetaan ja puretaan yhteiskunnallisia ongelmia ja valtasuhteita tai pyritään ”uusien elämisen mahdollisuuksien avaamiseen” (Taira 2015, 27). Rappaportin holistisessa näkemyksessä on yhtymäkohtia kaikkiin näihin tutkimusotteisiin, mutta selkeästi erityisen siitä tekee rituaalin merkityksen voimakas korostus.

Rituaalin määrittelyä

Rituaali on Rappaportin ajattelun keskiössä. Hän näkee, että rituaali on perusta, jolta uskonto ponnistaa. Rappaport tekee erottelun näiden kahden välillä, mutta esittää, että uskonnon kaikki tärkeimmät elementit – kuten pyhä tai jumaluus – sekä vahvistetaan että luodaan rituaalissa. Ilman rituaalia uskonnolta putoaa siis pohja. (Rappaport 1999, 125; Segal 2009, 67.) Selventääkseen rituaalin merkitystä Rappaport käyttää käsitettä metaperformatiivisuus, jolla hän kuvaa rituaalin konstruktivistista ja vahvistavaa ulottuvuutta. Hän yhdistää käsitteen J. L. Austinin (1962) ”performatiivisiin ilmauksiin” eli puheakteihin, mutta kuitenkin siten, että rituaalin performatiivisuus on erityislaatuista: metaperformatiivit eivät pelkästään luo toimintaa, kuten performatiiviset ilmaukset tekevät. Lause ”julistan sodan Ruotsille” on performatiivi, jossa sanominen on teko ja toimintaa, kun taas esimerkiksi initiaatorituaali myös vahvistaa ja konstruoi erilaisia asiantiloja, kuten jumaluuden merkityksen, sosiaalisen hierarkian tai initioitavan statuksen tässä hierarkiassa. (Rappaport 1999, 47, 125; Cassell 2014, 422; Hovi 2006, 2, 7.)

Kuten edellä olen tuonut esille, rituaali on usein myös toiminto, jonka avulla yhteisöissä säädelään ihmispopulaation ja (luonnon)ympäristön välistä suhdetta. Rappaport näkee rituaalin osana itsesäätelevää systeemiä, joka toimii kuin termostaatti, ja jonka avulla ekosysteemiä pidetään tasapainossa.³ Anne-Christine Hornborg selventää tätä esimerkillä kuumesta. Jos siinä on kuumetta, elimistö yrittää laskea sitä ja siis säädellä lämpötilaa kohti normaalia (Hornborg 2008b, 278). Rituaalit toimivat Rappaportin mukaan samalla tavalla: kun Tsembaga-heimon alueella yhteisö ja luonnonympäristö joutuivat paineen alle, tätä alettiin purkaa ja säädellä rituaalin kautta. (Rappaport 1999, 197.)

Rappaport määrittelee rituaalin tapahtumaksi, jossa esitetään ”enemmän tai vähemmän muuttumattomia sarjoja kaavamaisia toimintoja ja ilmauksia, joita osallistujat eivät ole itse kokonaan tuottaneet” (Rappaport 1999, 24). Oleellista on ensinnäkin se, että rituaalien muoto on enemmän tai vähemmän muuttumaton: rituaalien esittäjät voivat tulla ja mennä, mutta rituaalin muoto pysyy samanlaisena. Toiseksi rituaalit viittaavat yhteisön perimmäisiin pyhiin periaatteisiin (*ultimate sacred postulates*), jotka ovat rituaalien ytimessä. Muuttumattomuudesta johtuen rituaaleissa ei ole mahdollisuutta yksilöllisiin tulkintoihin ja muunnoksiin, kuten esimerkiksi kielessä, johon Rappaport viittaa yhtenä potentiaalisesti ongelmallisena kommuni-

³ Tässä näkemyksessä on nähtävissä vaikutteita, joita Rappaport sai kybernetikasta ja systeemiteoriasta, ja erityisesti Gregory Batesonilta (Hart & Kottak 1999, 161; Glazier 2005, 1342–1343).

kaation muotona. Yksilö voi käyttää kieltä miten haluaa – subjektiivisesti – ja tuottaa vääristynyttä ja valheellista informaatiota. Rituaali on puolestaan kommunikaatiota, jossa yksilö on instrumentti, joka välittää kaavamaisen, samanlaisena toistetun rituaalin kautta syvempiä uskomuksia, arvoja ja (moraali) käsityksiä. (Rappaport 1999, 24–58.) Rappaportin rituaaliajattelussa on olennaista, että perimmäisten pyhien periaatteiden takana ei ole enää mitään muita perusteluita, eikä niistä ole mahdollista neuvotella tai kiistellä. Kun yhteisön jäsen osallistuu rituaaliin, hän samalla hyväksyy ja sitoutuu näihin yhteisön jakamiin muuttumattomiin periaatteisiin ja niihin liittyvään koodistoon tai ohjeistoon. (Rappaport 1999, 281, 429–431.)

Rituaaleilla ja uskonnolla onkin Rappaportin mukaan sellaisia piirteitä ja etuja, jotka edesauttavat kestäväällä tavalla toimivan yhteiskunnan rakentamista, mikä peilautuu jo *Pigs for the Ancestors* -teoksen rituaalisen syklin analyysissä. Rappaport näkee, että traditionaaliset yhteisöt ovat onnistuneet säilyttämään moderneja yhteisöjä ja yhteiskuntia paremmin tasapainon ekosysteemissään. Näissä yhteisöissä voidaan rituaalien kautta säädellä ihmisten toimintaa suhteessa toisiinsa ja luonnonympäristöönsä. (Rappaport 1999, 460–461.) Rappaport ei ole siinä kiinnostunut maailmankuvista ja uskontojen sisällöistä, vaan käytännöistä ja erityisesti rituaalisesta toiminnasta. Hänelle uskonto ja rituaalit ovat väline tietyn päämäärän (ekosysteemin balanssin) saavuttamiseksi. Sillä ei vaikuta olevan suurta merkitystä, mitä uskontojen ja rituaalien sisällöt ovat, tärkeämpää on niiden muoto ja vaikuttavuus. (Hornborg 2008b, 277.)

Mi'kmaq-yhteisön taistelu pyhästä vuorestaan

Asetelma: uhka ja reaktiot

Tarkastelen tässä artikkelissa kahta uskonnolliselta pohjalta nousevaa modernia ympäristötoimintaa, joissa keskiössä ovat rituaalit. Pohdin, miten Rappaportin näkemystä rituaaleista voidaan soveltaa ympäristörituaalien tarkastelussa. Saan tähän tukea uskontotieteilijä Anne-Christine Hornborgilta, joka on tutkinut kanadalaista mi'kmaq-kansaa, sen uskontoperinnettä ja ympäristötoimintaa (Hornborg 2008a; 2008b; 2017). Hän on tarkastellut erityisesti mi'kmaqien modernia ympäristöajattelua ja -toimintaa ja soveltanut sen tulkinnassa myös rappaportilaista rituaaliajattelua (Hornborg 2008b). Toisessa esimerkissä esittelen ja analysoin thaimaalaista puiden pyhittämisrituaalia, jossa moniulotteinen uskonnollinen rituaali yhdistyy ekologisiin, pedagogisiin ja kansallisiin tavoitteisiin.

1980–1990-lukujen taitteessa Kanadan itärannikolla sijaitsevalle Kelly's Mountain -vuorelle alettiin suunnitella valtavaa kivilouhosta, joka olisi toiminnassa 20–40 vuotta, ja josta kuljetettaisiin 150 000 tonnia kiveä joka viikko laivoilla Yhdysvaltoihin. Kaivosyhtiö vakuutti, että tekniikalla, jossa kaivos avataan vuoren päältä, voidaan minimoida operaation näkyvyys ulospäin. Kaivosta varten tarvittaisiin vuorelle kuitenkin uusia rakennuksia, tiloja ja tarvikkeita. Monille kaivoshanke näyttäytyi ratkaisuna aluetta vaivaavalle työttömyydelle. Toiset pelkäsivät, että hanke uhkasi turismia, paikallista kalastusta ja – ennen kaikkea – kaunista vuorta. Hanketta vastustamaan alkoi muodostua erilaisia sekulaareja aktivistiryhmittymiä, jotka alkoivat järjestää protesteja kaivosta vastaan. (Hornborg 2008a, 145.)

Kun mi'kmaq-alkuperäisyhteisön jäsenet saivat tiedon kaivossuunnitelmista, he alkoivat järjestää vuoren lähellä olevassa kylässä rummutusta ja laulua sisältäviä uskonnollisia rituaaleja. Samoin he toteuttivat vuoren suojelemiseksi myös muita rituaaleja, kuten hikimaja-rituaalin ja *powwow*-tanssirituaalin. Lisäksi yhteisö teki monenlaista yhteistyötä sekulaarien ympäristöaktivistiryhmien kanssa. (Hornborg 2008b, 281.) Yhteisön edustajat toivat julkisuudessa esille,

miten louhos olisi loukkaus Äiti Maata kohtaan. Samoin he esittivät, että vuorella oleva luola oli kansan myyteissä esiintyvän kulttuuriheeroksen tai profeetan (*Kluskap*) koti, johon hänen oletetaan palaavan jonain päivänä. (Hornborg 2008a, 145–146.)

Tasapainon palauttamisen rituaaliset valttikortit

Hornborg analysoi tapahtumia jäsentämällä niihin liittyvää puhetta ja toimintaa faktoihin ja rituaaleihin. Sekä kaivosyhtiön edustajat että sekulaarit luonnonsuojelujärjestöt vetosivat argumentoinnissaan erilaisiin faktoihin. Kaivosyhtiön edustajien puheessa kaivos tuo työpaikkoja, myös alueella asuville alkuperäiskansojen edustajille ja edistää muutenkin alueen elinkeinoelämää. Samoin he esittivät, että kaivos toteutetaan uudella ympäristöystävällisellä teknologialla. Sekulaarit luonnonsuojelijat argumentoivat puolestaan, kuinka kaivos hävittää arvokkaita luonnonkohteita ja tuhoaa lajien monimuotoisuutta. Samoin he toivat esille, kuinka kaivoksessa käytettävät menetelmät ja aineet saastuttavat pohjavettä, ja kuinka kaivoksesta ja kaivokseen liikkuvat rekat häiritsevät asukkaiden rauhaa ja lisäävät hiilijalanjälkeä. (Hornborg 2008b, 279–281.)

Erilaisissa luonnonsuojelullisissa kiistoissa tämänkaltainen faktoihin pohjautuva debatti polkee helposti paikoillaan ja usein ne, joilla on eniten valtaa, rahaa ja parhaimmat asianajajat voitavat. Vuoresta ja sen kohtalosta käytiin neuvottelua erilaisten laskelmien, numeroiden ja tosiasioiden avulla käyttäen tieteen ja teknologian kieltä, jonka argumentit ovat eri tavoin neuvoteltavissa ja kyseenalaistettavissa. Jos puolestaan voidaan osoittaa, että kaivoksen kohdalla on uskontoperinteen pyhä paikka, jossa on harjoitettu pitkään uskonnollista toimintaa, ei tähän voida esittää vasta-argumenteiksi luonnontieteellisiä faktoja. Rituaalien kautta esiintuodut perustavaa laatua olevat arvot ovat sellaisia, joiden yli tai ohi ei enää ole mahdollista päästä muuta kuin kyseenalaistamalla koko yhteisön maailmankatsomuksen mielekkyys. Mi'kmaqien esittämä viesti: ”Älkää häpäiskö pyhää paikkaa” on Hornborgin mukaan immuuni byrokraattisille laskelmille. Mi'kmaqit tehostivat viestiä rinnastamalla vuorta muiden uskontojen pyhiin paikkoihin, kuten itkumuuriin tai Mekkaan, ja profeetan ennustettua paluuta luolaan Jeesuksen toiseen tulemiseen. (Hornborg 2008b, 280.)

Alkuperäisyhteisön viittaus pyhään vuoreen teki heidän näkökulmiensa vastustamisen hankalammaksi, koska viranomaiset eivät olleet tottuneet keskustelemaan uskonnollisista arvoista yhtä aikaa teollisuushankkeiden suunnitelmien kanssa. Samoin alkuperäiskansojen ajatteluun usein liitetty ja mi'kmaqien ajattelussa keskeinen Äiti Maan käsite (Valkama 2016, 9) sekä ylipäänsä stereotyyppinen mielikuva ”ekologisesta intiaanista” olivat Hornborgin mukaan tärkeitä aseita taistelussa vuoren puolesta. Alkuperäisyhteisön edustajat olivat hyvin tietoisia näiden mielikuvien vahvuudesta ja käyttivät niitä taitavasti hyödykseen. (Hornborg 2008a, 151.)

Pyrkiessään suojelemaan vuorta kaivostoiminnalta mi'kmaq-kansan jäsenet vetosivat rituaaleissaan ja viesteissään uskontoperinteensä muuttumattomiin pyhiin periaatteisiin, joista ei voida neuvotella. He eivät kuitenkaan hyljeksineet ekologistia argumentteja alueen suojelussa, mistä kertoo heidän tekemänsä yhteistyö luonnonsuojelujärjestöjen kanssa. Hornborg kirjoittaakin, että tässä tavallaan noudatettiin Rappaportin visiota siitä, kuinka teknologia, tiede ja uskonto on mahdollista yhdistää ja rakentaa niistä synteesi, jossa voidaan vedota sekä luonnontieteellisiin faktoihin että perimmäisiin pyhiin periaatteisiin. (Hornborg 2008b, 282.)⁴

⁴ Vuorelle ei perustettu kaivosta tuolloin, ja yhdeksi tärkeäksi syyksi tähän arveltiin mi'kmaqien rituaaleja ja argumentteja vuoren pyhyydestä (Hornborg 2008b, 281–282). Kiistat vuoren käytöstä ovat kuitenkin jatkuneet näi-

Rappaportin ajattelussa rituaalisesti järjestäytyneen yhteisön säilyminen on riippuvaista siitä, miten se pystyy yhtäältä suojelemaan identiteettiään ja toisaalta samanaikaisesti sopeutumaan erilaisiin materiaalsiin ja kulttuurisiin olosuhteisiin (Cassell 2014, 423; Rappaport 1999). Tällaista prosessia voidaan jäsentää soveltamalla uskonnollisen yhteisön toimintaan sosiologi ja systeemiteoreetikko Niklas Luhmannin käsitteitä funktio, performanssi ja itsereflektio. Funktio kuvaa yhteisön erityistä tehtävää, joka erottaa sen muista yhteisöistä. Funktionsa kautta yhteisö myös suuntaa ja oikeuttaa toimintaansa. Performanssi merkitsee puolestaan sitä toimintatapaa, jolla yhteisö soveltaa omaa funktiotaan suhteessa muihin yhteisöihin. Itsereflektion kautta yhteisö ylläpitää identiteettiään suhteessa muuttuvaan ekologiseen ja yhteiskunnalliseen todellisuuteen. Itsereflektio näkyy usein siinä, miten perinteen uudelleentulkinnalla pyritään ratkaisemaan yhteisön olemassaoloon ja jatkuvuuteen liittyviä ongelmia. (Luhmann 1982, 238–240; Pesonen 2004, 100–101.) Tällöin esimerkiksi mi'kmaq-kansan pyhän vuoren suojelemiseksi toteuttama *powwow* (performanssi) perustuu oman perinteen ekologiselle uudelleentulkinnalle (itsereflektio), joilla pyritään ylläpitämään ja varjelemaan yhteisön perimmäisiä pyhiä periaatteita ja laajemmin uskonnollista identiteettiä ja olemassaoloa (funktio).

Rappaportilaisesta näkökulmasta tarkastellen kyse on adaptiivisesta prosessista, jossa pyritään palauttamaan tasapaino kohdattaessa ulkopuolelta tuleva häiriö (Rappaport 1999, 408). Kun tsembaga-yhteisön sikapopulaatio kasvoi liian suureksi, se alkoi uhata ihmisten puutarhoja ja näin konkreettisia elinolosuhteita. Tämän takia täytyi toimittaa rituaali, jossa balanssi palautetaan. Tässä kyseessä on siis termostaattinen säätelytoiminto, jonka kautta pyritään takaisin ekologiseen tasapainotilaan. Samalla tavalla mi'kmaqit hakevat pyhän vuoren suojeluun tähtäävillä ympäristörituaaleilla ratkaisua yhteisön kokemalle uhalle, joka liittyy yhteisön perimmäisiin pyhiin periaatteisiin. Kyse on siis pyrkimyksestä tasapainoon, vaikkakaan ei eksplisiittisesti ekologisen balanssin tavoittelusta suhteessa luonnonympäristöön ja sen resursseihin (ks. myös Hornbog 2008b, 281). Oleellista adaptaation prosessissa on Rappaportin mukaan myös systeemisen joustavuuden ylläpito, mikä tässä tapauksessa tarkoittaa reagointia ja tasapainon tavoitteluun tähtäävää toimintaa erilaisten tradition uudelleentulkintojen ja niistä johdetun toiminnan – kuten rituaalien, mielenilmausten ja medianäkyvyyden – kautta (ks. Rappaport 1999, 409–410).

Thaimaalainen puiden vihkiminen ympäristörituaalina

Asetelma: uhka ja reaktiot

Yksi tunnetuimpia esimerkkejä buddhalaisuudesta käsin motivoidusta ja buddhalaiselle rituaalille rakentuvasta ympäristöaktivismista on thaimaalaisten munkkien ympäristötoiminta. Toiminta on yksi esimerkki niin sanotusta sosiaalisesti sitoutuneesta buddhalaisuudesta (*engaged buddhism*). Sosiaalisesti sitoutuneet buddhalaiset pyrkivät hyödyntämään perinteisiä buddhalaisia opetuksia ja käytäntöjä yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisemisessa, tarkoituksena lieventää kärsimystä tässä maailmassa. Tämä tapahtuu osallistumalla monenlaiseen yhteiskunnalliseen toimintaan, joista yksi tärkeimmistä on buddhalainen ympäristöaktivismi. (Kraft 2005, 239–240; Darlington 2012, 7.) Ekologisesti orientoituneet buddhalaiset munkit näkevät suoran yhteyden kärsimyksen perussyiden (ahneuden, tietämättömyyden ja vihan) ja

hin päiviin saakka, ja sekä uskonnollisia että sekulaareja protesteja kaivosta vastaan on järjestetty eri vuosikymmenillä. Viimeisimmät aiheeseen liittyvät uutiset kertovat protesteista vuodelta 2017. (Ks. esim. <https://www.ca-pebretonpost.com/news/local/between-a-rock-and-a-sacred-place-on-kellys-mountain-163214/>.)

ympäristön tuhoutumisen välillä, ja tulkitsevat ympäristöaktiivismin näin olevan osa myös buddhalaisten munkkien vastuualuetta (Darlington 1998).

Alkaen 1970-luvulla mutta laajentuen 1980- ja 1990-luvuilla thaimaalaiset munkit ovat lähteneet suojelemaan erityisesti Thaimaan väheneviä metsävaroja. Eräiden arvioiden mukaan Thaimaan pinta-alasta oli vuonna 1936 70 prosenttia metsää, kun vuonna 1973 sitä oli 38 prosenttia. Tällä hetkellä arviot metsän määrästä vaihtelevat 15–25 prosentin välillä. Thaimaan hallitus asetti hakkuukiellon vuonna 1989, mutta hakkuut metsissä ovat kuitenkin jatkuneet, sekä laillisesti että laittomasti. (Delcore 2004, 3–4; Darlington 1998.)

Tähän tilanteeseen on reagoinut joukko thaimaalaisia munkkeja ("ekomunkkeja"⁵), jotka ovat ottaneet erityiseksi keinokseen niin sanotun puiden vihkimisrituaalin. Tällä tarkoitetaan sitä, että puun tai puiden ympärille sidotaan oranssi vaatekappale tai munkinkaapu, millä toimenpiteellä otetaan puu symbolisesti osaksi buddhalaista luostariyhteisöä (*sangha*). Tämänkaltaisella rituaalilla on pitkä perinne thaimaalaisessa buddhalaisuudessa, ja sitä on tehty tarkoitukseksi kunnioittaa puita, jotka ovat erityisen pyhiä. Näitä ovat esimerkiksi bodhipuu, jonka alla Buddhan uskotaan kokeneen valaistumisen tai erityisen suuret puut, joissa paikallisten suoje-lushenkien on arveltu asustavan. Kuitenkin toiminto, jossa puun kääriminen liinalla tarkoittaa sen pyhittämistä ilman, että puu olisi pyhä jo entuudestaan, on uusi keksintö. (Darlington 1998; Darlington 2012, 74–75.)

Rituaalin toteutti ensimmäisenä munkki nimeltä Phrakhru Manas vuonna 1988. Manas kertoi, että hän kehitti rituaalin osaksi Pohjois-Thaimaassa tapahtuvaa paikallista liikettä, jonka tarkoituksena oli lopettaa kyläyhteisön lähimetsissä tapahtuvat – ilmeisesti pääasiallisesti – laittomat hakkuut. Rituaali kehitettiin myös siksi, koska erilaiset anomukset ja pyynnöt sekä metsäfirmalle että korkeammille tahoille ja esimerkiksi metsäteille asetetut sulut olivat osoittautuneet tehottomiksi. Manas päätti käyttää puiden pyhittämiseen liittyvää uskonnollista symbolis-mia viimeisenä keinonaan pysäyttää hakkuut. Tähän Manasta oli innoittanut vanhan kyläläisen tarina liittyen kylän lähistölle rakennettuun moottoritiehen. Moottoritien rakentajilla oli tullut eteen tilanne, jossa heidät oli määrätty kaatamaan temppelin vieressä kasvava bodhipuu. Kun rakentajat olivat kaataneet puun, heitä oli kohdannut monenlainen epäonni, jonka oli ajateltu johtuvan henkien toiminnasta. Samalla tavalla Manas ajatteli, että käärimällä suojeltavaksi tar-koitettun puun munkinkaapuun, hän samalla muutti puun aseman tavallisesta puusta pyhäksi puuksi, osaksi pyhien asioiden maailmaa. (Isager & Ivarsson 2002, 404–405; Morrow 2011, 55–56.)

Aluksi varsin yksinkertaisesta rituaalista muotoutui vähitellen laajempi seremonia, joka piti sisällään muun muassa rituaaleja, joilla kutsuttiin metsän henkiä suojelemaan metsää ja rankai-semaan niitä, jotka kaatoivat metsän puita. Nykyseremonia sisältää muun muassa uhreja (ku-ten currya, tupakkaa ja suitsuketta) suojelushengille heille pystytetyn alttarin äärellä sekä koko metsän suojeluun liittyviä riittejä, joissa on mukana Buddhan patsaita. Seremoniaan saattaa kuulua myös tanssia, laulua ja erilaisia lyhyitä näytelmiä, joissa kyläläiset tuovat esille ideoitaan metsän suojelusta (Darlington 2012, 71). Samoin paikalla olevat maallikot saattavat vanna va-

⁵ Ympäristönsuojeluun orientoituvia thaimaalaisia munkkeja kutsutaan vaihtelevasti joko ympäristömunkeiksi (*environmental monks*), ympäristönsuojelijamunkeiksi (*environmentalist monks*) tai ekomunkeiksi (*ecological monks*) (ks. esim. Delcore 2004; Darlington 2012, 29, 54; 2011, 145).

lan, jossa he lupaavat olla kaatamatta metsän puita. Peruselementtinä on itse puiden vihkiminen, jossa munkit ja maallikot sitovat puiden ympärille oransseja kaapuja siten, että Buddhan patsas on läheisyydessä. (Morrow 2011, 56–57.)⁶

Keksityn ympäristörituaalin strategiset funktiot

Puiden pyhittämisen rituaalin pohjalla on paikallinen usko henkipuihin (*spirit trees*), joita löytyy esimerkiksi buddhalaisten temppelien mailta tai pyhistä metsiköistä. Näihin ei ole perinteisesti kohdistettu erityisiä seremonioita tai juhlia Thaimaassa. Ne on maaseudulla nähty elävinä olentoina siinä mielessä, että niitä ovat kansoittaneet perheiden ja kylien suojelushenget. Puissa asuva henki ymmärretään usein jonkin kuolleen ihmisen hengeksi. Yleensä tällaisia puita kunnioitetaan siten, että niitä suojellaan. Kuka tahansa, joka vahingoittaa pyhää puuta voi kokea epäonnea, sairautta tai jopa kuoleman, kun puun henki kosta. Henkipuiden suojelu ei ole kuitenkaan tapahtunut eksplisiittisesti ympäristönsuojelullisesta näkökulmasta. Ajatus tällaisista puista pitää sisällään myös dualistisen idean, jossa tietyt puut määrittyvät pyhiksi, mutta suurin osa ”tavallisista” puista on vapaasti käytettävissä. Avery Morrowin mukaan henkipuiden käyttö ympäristönsuojelullisiin tarkoituksiin oli thaimaalaisten munkkien tietoinen teko, jossa he yhdistivät länsimaista ekologista koulutusta omaan kulttuuriinsa ja havaintoihinsa Thaimaan metsäkadosta. (Morrow 2011, 54–55.)

Vihkiessään puita munkit eivät ajatelleet, että puu liitettiin näin osaksi *sanghaa*. Munkit eivät myöskään uskoneet henkiin, joilta he rituaalissa pyysivät suojelusta. Esimerkiksi Phrakhru Manas sanoi, että hän valitsi sanan ”vihkiminen” antaakseen seremonialle enemmän painoa. Toinen tunnettu ekomunkki Phrakhru Pitak puolestaan esitti, että

tällaisten rituaalien järjestäminen ei ole aitoa buddhalaisuutta. Mutta kyläläiset kunnioittavat Buddhaa ja pelkäävät hänen voimiaan [...] Yleisesti kyläläiset myös uskovat henkiin. Tämän takia pystytimme suojelushengille alttarin, jossa oli mukana Buddhan patsas. Tämän johdosta pystyimme sanomaan, että ”hyvä Buddha ja kiivaat henget työskentelevät yhdessä pitääkseen huolta metsästä”. (Morrow 2011, 56.)

Sekä munkit että rituaaleihin usein osallistuneet ympäristönsuojelujärjestöjen edustajat esittivätkin, että henkiin viittaaminen, buddhalainen symboliikka ja puiden ympärille laitettavat munkinkaavut olivat ”väline”, ”mekanismi” tai ”temppe”, jota käytettiin psykologisessa tarkoituksessa eikä se noussut mistään buddhalaisesta periaatteesta. Tapahtuman todellinen tarkoitus oli heidän mukaansa tutustuttaa kyläläiset ekologian perusteisiin. Samoin tärkeässä roolissa oli thaimaalaisen kansallisen identiteetin, thaimaalaisuuden, vahvistaminen. Yhdessä rituaalissa esimerkiksi korostettiin sitä, miten kyläläisten laajassa mittakaavassa toteuttama metsien suojelu voi olla suurempi lahja Thaimaan kuninkaalle kuin rikkaiden kaupunkilaisten lahjoittamat miljoonat dollarit. Rituaalin lopuksi myös soitettiin kuninkaan hymni. (Morrow 2011, 57; Delcore 2004, 16–17.)

⁶ Seremonia on vuosikymmenien mittaan alkanut levitä ja nyt sitä harjoitetaan ympäri Thaimaata. Puiden vihkimisestä ja henkien kutsumisesta suojelemaan puita ja rankaisemaan niiden kaatajia on tullut tapa rakentaa symbolinen aita metsän ja kaatajien välille. Samalla se on osoitus muille, että kyläläisillä on tahtoa suojella lähialueen metsiä. Puiden pyhittämisen kehittäneet ekomunkit ovat toimineet myös muilla tavoin Thaimaan ympäristön suojelemiseksi. He ovat muun muassa kehittäneet puiden istutusseremonioita, olleet mukana luomassa suojelualueita, ja tehneet erilaisia aloitteita liittyen yhteisöllisiin kestävästä kehityksen hankkeisiin ja luomuviljelyyn. Lisäksi he ovat olleet mukana vastustamassa esimerkiksi katkarapujen viljelyä ja patojen rakentamista. (Darlington 1998; Isager & Ivarsson 2002; Delcore 2004; Morrow 2011; Darlington 2012.)

Molemmassa tässä artikkeleissa käsitellyissä esimerkeissä näkyy toimintamekanismi, jota kutsun ympäristörituaalin strategiseksi funktioksi. Yhtäältä mi'kmaq-yhteisö käyttää sekä heihin että alkuperäiskansoihin ylipäänsä liitettyjä romanttisia käsityksiä kansojen lähtökohtaisesta ekologisuudesta, kuten myös Äiti Maan ja pyhän ekologian⁷ käsitteitä, jotka on omaksuttu alkuperäiskansojen modernista ympäristöajattelusta. Toisaalta yhteisöä julkisuudessa edustaneet ovat saaneet ympäristökoulutusta ja hyödyntävät myös ympäristöaktivistien ekologisista ja luonnonsuojelullisia argumentteja. (Hornborg 2008a, 151.) Samalla tavalla thaimaalaiset ekomunkit ja kansalaisjärjestöt yhdistävät rituaalissa buddhalaisuutta, paikallisten uskomuksia, kansallismielisyyttä ja pedagogisia keinoja. Phrakhrú Pitak sanoi ottaneensa käyttöön puiden vihkimisen, koska se oli toimivampaa ympäristötietoisuuden levittämisen kannalta kuin hänen aikaisemmin tekemänsä suojeluyritykset ja kyläläisille pitämänsä puheet ja saarnat (Morrow 2011, 57; Darlington 2011, 146). Pitak kuvaa, kuinka kyläläiset tulivat aikaisemmin hänen luokseen hakemaan uskonnollisia ansioita ja kuuntelemaan hänen saarnojansa, minkä jälkeen he palasivat kotiinsa kaatamaan puita (Darlington 1998). Puiden vihkimisrituaali on ekomunkkien konstruoima strateginen ympäristörituaali, jossa kaksi traditiota (buddhalainen ja paikallinen kansanusko) on valjastettu välineeksi ympäristösuojelullisille toimille ja myös tietyille pedagogisille ja kansallisille tavoitteille.

Tässä tulee näkyville Rappaportin ajatus siitä, kuinka rituaalinen toiminta on moneen muuhun toimintaan verrattuna erityisen tehokasta. Uskonnolliset rituaalit ovat sosiaalisia perustoimintoja, jotka viittaavat muuttumattomiin perimmäisiin pyhiin periaatteisiin, joihin ei voida vaikuttaa ja joita ei voida myöskään kyseenalaistaa samalla tavalla. (Rappaport 1979, 174.) Mi'kmaq-yhteisön ympäristötoiminnassa vaikuttavuuden kannalta oli oleellista se, että rituaaleille ja uskuntoon perustuville väitteille oli hankala esittää sekulaarista keskustelusta nousevia vastaväitteitä. Thaimaalaisessa rituaalissa tehokkuus liittyy myös niiden kautta rakennettuun pelotteeseen: henget saattavat aiheuttaa harmia, jos puita kaadetaan. Vaikuttavuus näkyy myös siinä, miten munkit kertovat vaihtaneensa opetuksen tai muut demonstraatiot toimivampana pitämäänsä vihkimisrituaaliin. Osallistumalla rituaaliin kommunikoidaan yliluonnollisen kanssa, esimerkiksi uhraamalla, tanssimalla, laulamalla, rummuttamalla tai sitomalla munkin-kaapu puun ympärille. Rituaalin performatiivisuus ja metaperformatiivisuus on tässä oleellista, ja tehokkuutta vahvistaa se, että rituaaleissa on kyse kehollistuneesta kokemuksesta. Susan Darlington korostaa, että rituaalien todellinen voima on niissä affektiivisissa kokemuksissa, joita ne herättävät osallistujissa, ja joita ihmiset kantavat arkielämässään (Darlington 2012, 54–55). Rituaalissa osallistutaan toimintoon, jossa sekä esitetään että konstruoidaan sekä yliluonnollinen todellisuus että suhde siihen kehollisen performanssin kautta.

Toinen tapa tarkastella puiden vihkimisrituaaleja on pohtia niitä suhteessa Rappaportin ajatuksen rituaalien hierarkkisesta rakenteesta. Rituaalit koostuvat erilaisista kerroksista tai ta-soista, jotka ovat hierarkkisessa suhteessa toisiinsa. Rituaalien muuttumattomassa keskiössä ovat perimmäiset pyhät periaatteet, jotka viittaavat yliluonnolliseen, kuten jumaluuksiin ja

⁷ Pyhän ekologian (*sacred ecology*) käsitettä on käytetty vaihtelevilla tavoilla, kun on kuvattu perinteisten yhteis-kuntien luontosuhdetta ja perinteistä ekologista tietoa (ks. Berkes 2012, 11; Hornborg 2008a, 151). Ekologiaa ja ympäristökysymyksiä tuntevat modernit alkuperäiskansojen edustajat ovat muotoilleet pyhän ekologian käsitteen yhdistelemällä tämän hetken tietouttaan traditiostaan tieteen, etiikan ja spiritualiteetin kanssa. Viime aikoina tällainen pyhäekologinen ajattelu on johtanut ”pan-intiaani-ekologiaan”, jossa spiritualiteetti ja etiikka ovat yhtä tärkeitä komponentteja kuin tieteellinen kompetenssi. (Hornborg 2008a, 152–154.) Näin pyhän ekologian käsite voidaan ymmärtää konstruktioksi, jossa yhdistellään tiedettä ja uskontoa tiettyjen tavoitteiden saavuttamiseksi. Tätä kautta esimerkiksi mi'kmaqien ympäristökamppailut voidaan määritellä heidän kontribuutiokseen Yhdys-valtojen alkuperäiskansojen pyhään ekologiaan. (Hornborg 2008a, 156.)

henkiin. Näistä voidaan esimerkkinä mainita kristillinen uskontunnustus. (Rappaport 1999, 263.) Perimmäisiä pyhiä periaatteita ympäröivät ”suojelevat vyöt” (ks. Cassell 2014, 423), periaatteiden ja käsitteiden kerrokset, jotka ovat enemmän muutoksille alttiita. Näitä muokkaamalla yhteisö voi reagoida muuttuviin olosuhteisiin ja häiriöihin säilyttämällä samalla tiettyjen fundamentaalisten periaatteiden totuusarvon. Seuraava suojeleva vyö ovat ”kosmologiset aksioomat”, joilla Rappaport viittaa oletuksiin, jotka koskevat maailmankaikkeuden rakennetta ja erilaisia suhteita, joiden kautta maailmankaikkeus rakentuu. Näissä voidaan kuvata esimerkiksi henkimaailman hierarkiaa ja sisäisiä suhteita tai ihmisten suhteita henkimaailmaan. (Rappaport 1999, 264.)

Seuraava vyö koostuu erilaisista säännöistä, ohjeista tai tabuista, jotka ohjaavat esimerkiksi ihmisten välisiä suhteita tai ihmisten ja asiantilojen välisiä suhteita ja näihin liittyvää toimintaa. Näitä voivat olla esimerkiksi sukupuolten välisiin suhteisiin liittyvät säännöt ja sukupuolille määritetyt tehtävät. Tämänkaltaisia sääntöjä esitetään rituaaleissa, mutta ne ohjaavat myös ihmisten jokapäiväistä toimintaa. (Rappaport 1999, 264–266.) Tämän jälkeen tulevat erilaiset sosiaalisen elämän säännöt, kuten poliittiset sopimukset tai taloudellisen vaihdon säännöt samoin kuin esimerkiksi lupaukset ja valat. Mitä lähemmäksi keskustaa liikutaan, sitä yleisemmiksi ja tärkeämmiksi periaatteet ja säännöt käyvät, ja mitä kauemmaksi ytimestä mennään, sitä tarkemmiksi ja konkreettisemmiksi säännöt muotoutuvat. Keskiössä sijaitsevat perimmäiset pyhät periaatteet ovat myös kaikista epämääräisimpiä, eivätkä ne viittaa mihinkään tässä maailmassa olevaan, koska niiden viittauskohde on luonnollisen todellisuuden ulkopuolella. (Rappaport 1999, 275, 450; Cassell 2014, 423; Hoey & Fricke 2007, 591.)

Rituaalien hierarkkisuuden ajatusta voidaan soveltaa eri tavoin ympäristörituaalien tarkastelussa. Puiden vihkimisrituaalissa vahvistetaan ja konstruoidaan kahden uskontoperinteen perimmäisiä pyhiä periaatteita, jotka liittyvät buddhalaisuuden osalta kärsimyksen vähentämiseen ja kyläläisten kohdalla uskoon puissa asuviin henkiin, jotka pystyvät myös vaikuttamaan ihmisten elämään. Samalla kuitenkin voidaan muokata rituaalien ulommaisiiin kerroksiin liittyviä periaatteita, ohjeita tai sääntöjä. Puiden vihkiminen sisältää monenlaisia perinteisen vihkimisrituaalin modifikaatioita ja lisäyksiä. Näitä ovat esimerkiksi kyläläisen näytelmät, joissa korostettiin välitöntä tarvetta suojella metsää (Darlington 2012, 71) tai pyhitetyn veden juominen perinteisen pirsrottamisen sijaan. Pyhitetty vesi ymmärretään yleensä rituaalisesti hyvin voimalliseksi, ja ihmiset haluavat varmistaa, että saavat rituaalissa osumia munkin pirsrottamista tipoista. Puiden vihkimisrituaalissa kyläläisten johtajat poikkeuksellisesti joivat pyhitettyä vettä suuren Buddhan kuvan edessä sinetöidäkseen lupauksensa suojella metsää. Susan Darlingtonin mukaan tämä symbolinen teko teki metsän suojelusta tai tuhoamisesta karmista toimintaa, jossa metsän suojelu tuottaa hyviä ansioita, tuhoaminen taas pahoja. Näiden taas nähdään vaikuttavan jälleensyntymään tai jo tähän elämään. (Darlington 1998.)

Ympäristörituaalien innovatiivista luonnetta voidaan tarkastella myös interrituaalisuuden käsitteen avulla. Interrituaalisuudella tarkoitetaan sitä prosessia, jossa lainataan rituaalisia toimintoja tai elementtejä toisista rituaaleista. Tämän prosessin kautta on mahdollista yhtä aikaa sekä keksiä uusia rituaaleja että viitata niihin vanhana perinteenä. Rituaalien keksimisessä on kyse siitä, että valitaan toisista rituaaleista elementtejä, jotka ovat jo olemassa ja jotka ymmärretään ”perinteisinä”. Nämä elementit sovitetaan uuteen kehykseen. Tällöin, kun käytetään uudelleen vanhoja elementtejä uuden rituaalin rakennuspalikoina, on myös helpompi esitellä kokonaan uusia elementtejä ilman, että häiritään ajatusta rituaalin perinteisyydestä. Hornborgin mukaan on tärkeää, että rituaalin osanottajat ovat tietoisia rituaalin perinteisistä elementeistä ja tulkitsevat niiden kautta uuden rituaalin osaksi traditiota. Kun keksitään rituaali, on oleellista

löytää tasapaino vanhojen ja uusien elementtien välillä. (Hornborg 2017, 17; Uro 2016, 75; Rappaport 1999, 32–33.) Tästä näkökulmasta sekä mi'kmaqien että thaimaalaisten munkkien ympäristörituaaleja voidaan tarkastella keksittyinä rituaaleina, jotka pohjautuvat tuttuihin ja perinteisiin elementteihin, mutta saavat kuitenkin myös uusia sisältöjä, uuden muodon ja tarkoituksen. Tällöin siis muokataan luovasti rituaalin rakenteen ulkoisia kerroksia, minkä kautta pyritään vastaamaan tiettyyn sosiaalisten olosuhteiden tuottamaan haasteeseen, säilyttäen kuitenkin samalla uskontoperinteen perimmäisen pyhän periaatteen muuttumattomana.

Se, että rituaalin avulla reagoidaan häiriöihin ja pyritään adaptoitumaan muuttuviin olosuhteisiin tarkoittaa väistämättä interrituaalisuutta ja rituaalin (uudelleen)keksimistä. Vaikka kyse olisi perinteisestä rituaalista, se tulee kuitenkin sovittaa uudenaikaiseen kontekstiin, mikä vaatii muokkaamista ja luovaa toimintaa. Rituaalien ulkoisten kerroksen sisällöt saattavat muuttua, mutta muodot säilyvät paremmin. Avery Morrowin mukaan keksittyä rituaalia popularisoidaankin yleensä vetoamalla tuttuihin muotoihin, kuten pukeutumiseen, lauluun tai erilaisiin valtasuhteisiin (Morrow 2011, 53). Puiden vihkimisrituaalissa oleellista ja merkityksellistä on teko, jossa puiden ympärille laitetaan oranssi munkinkaapu. Rituaalin sisältö ja tarkoitus on kuitenkin muuttunut verrattuna perinteiseen rituaaliin, jossa munkkikokelas on vihitty osaksi *sanghaa*.⁸

Rappaport näkee, että rituaalin muoto kommunikoi sellaista, jota ei voi kommunikoida millään muulla tavalla. Muoto kommunikoi varmuutta, merkitystä, erityisyyttä ja julkista hyväksyttävyyttä siitä riippumatta, mitkä ovat yksilön uskomukset. (Cassell 2014, 422; Rappaport 1979, 174, 190; ks. myös Bell 1997.) Muoto siis vahvistaa sisällön tärkeyden ja relevanssin. Ympäristörituaaleissa merkityksellistä on erityisesti se, miten ne toteutetaan ja mihin vahvistetaan traditioon ne liitetään. Jotta ympäristörituaalit olisivat vaikuttavia, niiden tulee kytkeytyä muodon kautta traditioon. Puiden vihkimisrituaali merkityksellistetään yhtäältä buddhalaisen tradition kautta ja toisaalta paikallisen kansanomaisen uskonnollisen ajattelun kautta. Näillä molemmilla tavoitellaan vakuuttavuutta ja vaikuttavuutta. Muodon merkitystä kuvaa myös se, miten vihkimisrituaali rakentuu eri konteksteissa sisällöltään erilaiseksi, mutta tietty muoto ja rakenne säilyvät. Tässä keskiössä on puiden vihkimisen lisäksi esimerkiksi uhraaminen sekä Buddhan patsaan ja hengille rakennetun alttarin pystyttäminen. Muodon merkitystä rituaalissa kuvaa myös Susan Darlingtonin (2012, 63) havainto, jonka mukaan vihkimisrituaaleissa tärkeintä ei ole se, mitä lauluja lauletaan vaan se, että ylipäänsä lauletaan.

Lopuksi: uskonnon ja rituaalien merkitys ekosysteemin pyhittämisessä

Rappaport kirjoittaa teoksessa *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999) siitä, miten rituaaleja voitaisiin hyödyntää ekologisessa ajattelussa ja ympäristötoiminnassa. Niiden kautta voitaisiin sekä tuoda mukaan moraalisia periaatteita ja vaikuttavuutta että rakentaa syvempää sitoutumista ympäristötoimintaan. Lisäksi Rappaport ehdottaa, että myös lännessä vaikuttavat uskonnot, kuten kristinusko voisivat osallistua ekosysteemiin ja sen toimintaan liittyvien käsitteiden pyhittämiseen. Tämä voisi auttaa sekä ”maailman eheyden” säilyttämisessä että myös näiden uskontojen elvyttämisessä sekularisoituneissa yhteiskunnissa. (Rappaport 1999, 456–461.)

⁸ Tämä on myös seikka, joka herätti alussa runsaasti kritiikkiä. Erityisesti *sanghan* ja urbaanin keskiluokan jäsenet olivat Susan Darlingtonin mukaan järkyttyneitä ja raivoissaan siitä, että puita vihittiin asemaan, joka oli varattu vain ihmisille. Asenteet kuitenkin muuttuivat vähitellen, ja puiden vihkimisestä on tullut nykyään Thaimassa hyväksyttyä ja suosittua toimintaa. (Darlington 2012, 11.)

Kuten tässä artikkelissa on tullut esille, uskonnollisesti motivoitu suojelunäkökulma voidaan nähdä eri tavoin vakuuttavampana ja vaikuttavampana kuin sekulaari tai poliittinen näkökulma. Catherine Albanesen mukaan uskonnolliset selitysmallit ja niitä vahvistavat ja konstruoivat rituaalit tarjoavat toimintaohjeita, jotka yhdistävät teologian ja etiikan, teorian ja käytännön. Se, että uskonnolliset mallit ja rituaalit saavat oikeutuksensa ja vahvuutensa yliluonnollisesta todellisuudesta on myös perusta, miltä muut – kuten poliittiset – mallit eivät voi perustaa. (Albanese 1997, 41–42.)

On syytä kuitenkin huomata, että sosiaalisella ja kulttuurisella kontekstilla on suuri merkitys, kun pohditaan rituaalien vaikuttavuutta tai niiden kyseenalaistamatonta luonnetta. Uskonnollisen rituaalin ytimessä olevat perimmäiset pyhät periaatteet eivät ole samat kulttuurista ja uskontoperinteestä toiseen, jolloin rituaalit ovat väistämättä kontekstisidonnaisia ja eksklusiivisia. Ne perustuvat jaettuun kulttuuriseen tietoon. Rituaalien merkitys on aina myös mahdollista kyseenalaistaa perinteiden ulkopuolelta. Samoin, jos uudenlaisten rituaalisten innovaatioiden – kuten ympäristörituaalien – nähdään irtautuvan liikaa traditiosta, niitä voidaan haastaa myös perinteiden sisältä käsin. Rappaportin globaali visio ekosysteemin ja siihen liittyvien käsitysten pyhittämisestä vaikuttaakin uskonnollisesti ja kulttuurisesti pluralistisissa ja sekularisoitu-neissa yhteiskunnissa monella tapaa utopistiselta. Samoin ajatus yhteisesti tai edes laajalti jaetuista ympäristörituaaleista on vähintäänkin haastava.

Toisaalta juuri luonnon (strategisen) pyhittämisen tärkeyttä on nostettu yhä enenevässä määrin esille, kun on pohdittu ylipäänsä uskonnon merkitystä ympäristökriisin aikakaudella. Yhtenä lähtökohtana tämänkaltaiselle ajattelulle voidaan nähdä Lynn Whiten (1967) kehoitus joko luoda uusi uskonto tai uudelleen tulkita vanhaa, jotta ympäristökriisi olisi mahdollista ratkaista. Whiten jälkeisessä keskustelussa on esitetty, että uskonnollinen ajattelu sisältää elementtejä, joiden avulla voidaan muokata ihmisten luontosuhdetta ja siitä kumpuavaa toimintaa haluttuun suuntaan. Tällöin uskonto on juuri väline, jolla ohjataan ajattelua ja toimintaa. (Pesonen 1999, 26.) Luonnon uskonnollisesti motivoitu pyhittäminen tekee – traditiosta riippuen – luonnon tuhoamisesta esimerkiksi syntiä tai taburikkomuksen (Heiskala 1990, 311).

Monoteististen uskontojen teosentrisessä ajattelussa luonto voidaan määrittää pyhäksi, koska se on jumalan luomus, ja ihminen on jumalalalle vastuussa luomakunnan varjelemisesta. Ihminen määrittyy jumalan tiluksilleen asettamaksi taloudenhoitajaksi. (Bakken 2005, 1598–1599.) Luonnon itseisarvoa korostavassa ajattelussa luonnolle pyritään puolestaan antamaan ihmisestä riippumaton arvo ja ihminen ymmärretään elimelliseksi osaksi luontoa. Tämä saattaa näkyä myös luonnon pyhittämisenä ja jumalallistamisena ja erilaisissa animistisissä, panteistisissä tai panenteistisissä käsityksissä. Tällaista ajattelua löytyy esimerkiksi ekopakanuudesta tai kristinuskon ekospiritualistisista suuntauksista, joissa maailmankaikkeus ymmärretään ”Jumalan ruumiina”. Myös spirituaaliekologiassa ja erilaisissa lähtökohtaisesti sekulaareissa radikaalin ympäristöaktiivismin muodoissa saatetaan tavoitella luonnon uudelleenpyhittämistä ja hakea vaikutteita esimerkiksi Aasian ja alkuperäiskansojen uskonnoista. (Beyer 1997, 217; Kearns 1996, 63; Taylor 2005a, 1326; Sponsel 2017, 221, 225.)

Tässä mielessä Rappaportin visio ja toive näkyy eri tavoin sekä perinteisissä uskonnoissa ja erilaisissa uusissa uskonnollisuuden muodoissa että sekulaarissa ympäristöaktiivisissa. Näissä kaikissa lähtökohtana on ihmisen ja muun luonnon perustavalaatua olevan yhteyden ja tasavertaisuuden korostaminen. Myös tässä artikkelissa tarkastellut ympäristörituaalit toimivat rappaportilaisen idean mukaisesti: omaa uskontoperinnettä luovasti yhdistellen konstruoidaan rituaaleja, joissa luonnon pyhittämisen kautta tavoitellaan ja toteutetaan konkreettisia

ympäristönsuojelullisia toimia. Samalla myös elvytetään ja elävöitetään omaa perinnettä sekä vahvistetaan yhteisöllistä identiteettiä.

Kirjallisuus

Albanese, Catherine L.

1997 Having Nature All Ways: Liberal and Transcendental Perspectives on American Environmentalism. *The Journal of Religion* 77 (1): 20–43.

<https://doi.org/10.1086/489914>

Bakken, Peter W.

2005 Stewardship. – Bron R. Taylor (toim.), *Encyclopedia of Religion and Nature* 2, 1598–1599. London and New York: Thoemmes Continuum.

Bell, Catherine

1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press.

Benavides, Gustavo

2005 Ecology and Religion. – Bron R. Taylor (toim.), *The Encyclopedia of Religion and Nature* 1, 548–554. London and New York: Thoemmes Continuum.

Berkes, Fikret

2012 *Sacred Ecology*. New York and London: Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9780203123843>

Beyer, Peter

1997 *Religion and Globalization*. London: Sage Publications.

Burhenn, Herbert

1997 Ecological Approaches to the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 9(2): 111–126.

<https://doi.org/10.1163/157006897X00089>

Carson, Rachel

1962 *Silent Spring*. Boston & New York: Houghton Mifflin Company.

Cassell, Paul

2015 Rappaport, Revisited. *Method and Theory in the Study of Religion* 26 (2014): 417–438.

<https://doi.org/10.1163/15700682-12341322>

Darlington, Susan

1998 The Ordination of a Tree: The Buddhist Ecology Movement in Thailand. *Ethnology*, Vol. 37 (1).

<https://doi.org/10.2307/3773845>

Darlington, Susan

2011 The Ordination of a Tree: The Buddhist Ecology Movement in Thailand. – Kathleen M. Adams & Kathleen A. Gillogly (toim.), *Everyday Life in Southeast Asia*. Indiana University Press.

Darlington, Susan

2012 *The Ordination of a Tree. The Thai Buddhist Environmental Movement*. State University of New York Press.

Delcore, Henry D.

2004 Symbolic Politics or Generification? The Ambivalent Implications of Tree Ordinations in the Thai Environmental Movements. *Journal of Political Ecology*, Vol 11.

<https://doi.org/10.2458/v11i1.21656>

Erlich, Paul

1968 *The Population Bomb*. New York: Ballantine Books.

Glazier, Stephen D.

2005 Rappaport, Roy A. ("Skip") (1926-1997). – Bron R. Taylor (toim.), *The Encyclopedia of Religion and Nature 2*, 1342–1344. London and New York: Thoemmes Continuum.

Harris, Marvin

1978 *Cows, Pigs, Wars & Witches. The Riddles of Culture*. Glasgow: Fontana/Collins.

Hart, Keith

1999 Foreword. – Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, xiv-xxi. Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686.001>

Hart, Keith & Conrad Kottak

1999 Roy A. "Skip" Rappaport (1926-1997). *American Anthropologist*, Vol 101 (1): 159–161.

<https://doi.org/10.1525/aa.1999.101.1.159>

Heiskala, Risto

1990 Sosiologisen kulttuurintutkimuksen teoreettinen ja yhteiskunnallinen relevanssi. *Sociologia*, Vol. 27 (4): 308–312.

Hoey, Brian A. & Tom Fricke

2007 "From Sweet Potatoes to God Almighty": Roy Rappaport on Being a Hedgehog. *American Ethnologist*, Vol 34 (3): 581–599.

<https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.3.581>

Hornborg, Anne-Christine

2008a *Mi'kmaq Landscapes: From Animism to Sacred Ecology*. Taylor & Francis Group.

Hornborg, Anne-Christine

2008b Protecting Earth? Rappaport's Vision of Rituals as Environmental Practices. *Journal of Human Ecology*, Vol. 23 (4): 275–283.

<https://doi.org/10.1080/09709274.2008.11906081>

Hornborg, Anne-Christine

2017 Interrituality as a Means to Perform the Art of Building New Rituals. *Journal of Ritual Studies* 31 (2): 17–27.

Hovi, Tuija

2006 Uskon performatiivit kokemuskerronnassa. *Elore*, Vol 13 (2).
<https://journal.fi/elore/article/view/78589/39488>. Katsottu 13.3.2021.
<https://doi.org/10.30666/elore.78589>

Hultkrantz, Åke

1966 An Ecological Approach to Religion. *Ethnos* 1-4: 131–150.
<https://doi.org/10.1080/00141844.1966.9980980>

Isager, Lotte & Søren Ivarsson

2002 Contesting Landscapes in Thailand. Tree Ordination as Counter-territorialization. *Critical Asian Studies* 34 (3): 395–417.
<https://doi.org/10.1080/1467271022000008947>

Kearns, Laurel

1996 Saving the Creation: Christian Environmentalism in the United States. *Sociology of Religion* 57 (1): 55–70.
<https://doi.org/10.2307/3712004>

Kraft, Kenneth

2005 Buddhism – Engaged. – Bron R. Taylor (toim.), *Encyclopedia of Religion and Nature* 1, 239–241. London: Thoemmes Continuum.

Low, Setha M. & Sally Engle Merry

2010 Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2. *Current Anthropology*, Vol 51, No. S2: 203–226.
<https://doi.org/10.1086/653837>

Luhmann, Niklas

1982 *The Differentiation of Society*. Translated by Stephen Holmes and Charles Larmore. New York: Columbia University Press.

Meadows, Donella H., Meadows, Dennis L., Randers, Jorgen & William W. Behrens III

1975 *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. Second Edition. New York: Universe Books.

Messer, Ellen

2001 Thinking and Engaging the Whole: The Anthropology of Roy A. Rappaport. – Ellen Messer & Michael Lambeg (toim.), *Ecology and the Sacred. Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, 1–39. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
<https://doi.org/10.3998/mpub.16464>

Mononen, Markus

2020 Uskonnon luonnolliset rajat – katsaus uskontoekologiaan. *Uskonnotutkija*, Vol. 9 (1).
<https://journal.fi/uskonnotutkija/article/view/96009/54419>. Katsottu 13.3.2021.
<https://doi.org/10.24291/uskonnotutkija.v9i1.96009>

Morrow, Avery

2011 Tree Ordination as Invented Tradition. *ASIA Network Exchange*, Vol. 19 (1).
<https://doi.org/10.16995/ane.11>

Pesonen, Heikki

1999 Kristinusko ja ympäristökriisin "syylliset". – Heikki Pesonen (toim.), *Uskonnon luonto. Ihmisen ja luonnon suhde uskonnollisessa ajattelussa*, 13–33. Jyväskylä: Atena.

Pesonen, Heikki

2004 *Vihertyvä kirkko. Suomen evankelisluterilainen kirkko ympäristötoimijana*. Helsinki: Suomen Tiedeseura.

Pesonen, Heikki

2020 Ydinsodan kauhuista nopeutettuun ilmastonmuutokseen. Ekoapokalypsin kuvittelua länsimaaisessa elokuvassa. – Aila Viholainen, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki (toim.), *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*, 254–278. Helsinki: SKS.

Pesonen, Heikki & Laura Wickström

2018 Uskonto ja ympäristö. – Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.), *Uskontososiologia*, 313–326. Turku: Eetos.

Pesonen, Heikki & Mikko Kurenlahti

2020 Ympäristökysymys. – Heikki Pesonen & Tuula Sakaranaho (toim.), *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*, 142–153. Helsinki: Gaudeamus.

Rappaport, Roy

1979 *Ecology, Meaning and Religion*. Berkley: North Atlantic Books

Rappaport, Roy

1980 [1968] *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven and London: Yale University Press.

Rappaport, Roy

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>

Robertson, Thomas

2012 *The Malthusian Moment. Global Population Growth and the Birth of American Environmentalism*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.

Segal, Robert

2009 Religion as ritual. Roy Rappaport's changing views from *Pigs for the ancestors* (1968) to *Ritual and religion in the making of humanity* (1999). – Michael Stausberg (toim.), *Contemporary Theories of Religion. A critical companion*, 66–83. New York: Routledge.

Sponsel, Leslie E.

2017 Spiritual Ecology and Radical Environmentalism. – Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker & John Grim (toim.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, 220–229. New York: Routledge.

Taira, Teemu

2015 *Pehmeitä kumouksia. Uskonto, media, nykyaika*. Turku: Eetos.

Taylor, Bron R.

2005a Radical Environmentalism. – Bron R. Taylor (toim.), *Encyclopedia of Religion and Nature* 2, 1326–1335. London & New York: Thoemmes Continuum.

Taylor, Bron R.

2005b Religious Studies and Environmental Concern. – Bron R. Taylor (toim.), *Encyclopedia of Religion and Nature* 2, 1373–1377. London & New York: Thoemmes Continuum.

Uro, Risto

2016 *Ritual and Christian Beginnings*. Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199661176.001.0001>

Valkama, Jaana

2016 Msit no'kmaq – Kaikki yhteytemme. Henkinen perinne mi'kmaq-intiaanien ympäristösuhteissa. *Uskonnotutkija*, Vol. 5 (1).

<https://journal.fi/uskonnotutkija/article/view/64625/25875> Katsottu 13.3.2021.

White, Lynn

1967 The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science* 155: 1203–1207.

<https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>